

## Historizar para decolonizar

### Decolonising through Historicising\*

#### Resumen

Este artículo se centra en el denominado “giro epistémico decolonial” que se ha desarrollado en el ámbito latinoamericano en las últimas dos décadas, y que recientemente ha inspirado trabajos en torno a lo islámico en Europa occidental. Me centro en las genealogías históricas y marcos conceptuales en que se basa la crítica decolonial, y propongo un marco alternativo en que lo (post)colonial *no* sea concebido como una creación metropolitana exportada a las colonias. Reivindico historizar y anclar lo teórico (decolonial) en propuestas que hagan referencia al modo en que las estructuras operan de manera concreta, situada en el tiempo y en el espacio de un mundo que, aunque globalizado, está lejos de ser homogéneo; y, aunque atravesado y condicionado por varios ejes de poder, no está predeterminado por dicha opresión ni agotada su capacidad de acción, resistencia y creatividad.

#### Palabras claves:

colonialismo – colonialidad – decolonial – historia – género

#### Abstract

This article focuses on the so-called “decolonial epistemic turn” which developed in the last two decades in the Latin American realm and which has recently inspired works on Islamic issues in western Europe. I focus on the historical genealogies and concepts which underlie the decolonial approach, and I suggest an alternative framework whereby the (post)colonial is *not* conceived as a metropolitan creation exported to the colonies. I claim historicising and grounding (decolonial) theory in proposals related to the specific ways in which structures operate in the concrete historical and spatial coordinates of a world which albeit globalised, is far from being homogeneous; and albeit conditioned by different power axes, is not predetermined by such oppression nor exhausted its agency, resistance, and creativity.

#### Keywords:

colonialism – coloniality – decolonial – history – gender

En su último libro, Lynn Hunt ha defendido que “ahora más que nunca,” la historia importa. Si bien la historia siempre es importante porque entendemos el presente en base a las interpretaciones que hacemos del pasado, Hunt considera el momento actual especialmente crítico porque la ansiedad sobre la ‘verdad’ histórica es ahora mayor que nunca.<sup>1</sup> Desde hace algunas décadas, la historia permea muchos de los discursos y debates políticos, incluyendo el activismo y los movimientos sociales, y de la producción cultural – la literatura, el cine, las series. En muchos casos el uso de acontecimientos que se presentan descontextualizados adolece de presentismo, aunque también es verdad que en

---

<sup>1</sup> Lynn HUNT, *Historia: por qué importa*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

ocasiones propician debates históricos necesarios y revisiones historiográficas que si no permanecerían silenciados o en el olvido. Algunos de estos debates públicos recientes versan sobre las dinámicas neocolonialistas actuales que rigen los ‘microracismos’ en las relaciones sociales, el desigual acceso y condiciones laborales de las personas racializadas y blancas, la apropiación cultural por parte de colectivos mayoritarios de manifestaciones culturales de grupos minorizados, así como de las relaciones internacionales.<sup>2</sup> Más problemático que el presentismo que rige algunos de estos debates es la línea directa que trazan entre los fenómenos actuales y el pasado, en especial el pasado colonial.

Este artículo se centra en el denominado “pensamiento decolonial” o “giro epistémico decolonial” que se ha desarrollado en el ámbito latinoamericano en las últimas dos décadas, y que recientemente ha inspirado trabajos en torno a lo islámico en Europa occidental. En este corpus crítico también, los usos de la historia son muy centrales y, a mi juicio, problemáticos. En las páginas que siguen me centro, en primer lugar, en la genealogía histórica en la que opera la crítica de estas autoras,<sup>3</sup> que considero eurocéntrica; y propongo un marco teórico en que lo colonial *no* sea concebido como una creación metropolitana exportada a las colonias. Planteo la necesidad de historizar lo colonial y lo que vino después (lo post-colonial o neo-imperial en el que se sitúa el presente) como una construcción histórica compleja y multisituada en cuya configuración las *sujetas*, las epistemologías y las estructuras socio-políticas colonizadas jugaron y siguen jugando un papel. Reivindico historizar y anclar lo teórico en propuestas cuyo potencial liberador (incluyendo el de decolonizar) resida en el modo en que las estructuras operan de manera concreta, histórica, situada en el espacio de un mundo que, aunque globalizado, está lejos de ser homogéneo.

Son filósofas como Enrique Dussel y Walter Dignolo y sociólogas como Aníbal Quijano, María Lugones y Ramón Grosfoguel, entre otras, las que desarrollan el “pensamiento decolonial” a partir de la primera década de los años 2000. Mientras que la crítica postcolonial de las décadas de 1980 y 1990 se centró en el colonialismo contemporáneo británico y francés, y reforzó lo que Gonzalo Fernández Parrilla ha calificado de “imperialismo (meta)teórico lingüístico, es decir la hegemonía de la teoría en inglés,” las pensadoras decoloniales son en su mayoría latinoamericanas en la diáspora, divulgan tanto en castellano como en inglés, y su foco se sitúa en torno al concepto de la “colonialidad.”<sup>4</sup> La colonialidad, tal y como la entienden las autoras decoloniales, se diferencia de colonialismo en tanto en cuanto el segundo es un evento que se sitúa en una época histórica concreta, mientras que la colonialidad

“trasciende la historia; es el aparato de poder que se gesta en el periodo colonial y se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través

---

<sup>2</sup> Empleo ‘microracismos’ como símil de ‘micromachismos’ para hacer referencia a las actitudes y discriminaciones diarias que a menudo no se entienden como violentas aunque son expresiones racistas. El término ‘racializadas’ es utilizado para visibilizar la falacia biologicista y culturalista del término ‘raza,’ por un lado, y para señalar que a pesar de ello sigue explicando lógicas de poder entre quien representa la ‘norma’ de la blanquitud y quien no, por otro.

<sup>3</sup> En este artículo utilizaré el género femenino como genérico. Agradezco a la revisora anónima de la primera versión del artículo que señalara, con razón, que el uso del masculino y el femenino invisibiliza otras identidades de género no binarias.

<sup>4</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA: “Disoriented Postcolonialities: With Edward Said in (the Labyrinth of) Al-Andalus”, *Interventions* 20, nº 2 (2018), pp. 229-42. Para una comparación de los estudios postcoloniales y decoloniales se puede ver: Gurinder K. BHAMBRA: “Postcolonial and Decolonial Reconstructions”, en *Connected Sociologies* (Londres: Bloomsbury, 2014), pp. 117-139.

del mercado capitalista mundial, la idea de raza y el sistema de sexo-género.”<sup>5</sup>

La colonialidad, por tanto, se “gesta en el periodo colonial” pero no termina con éste, sino que lo trasciende, ya que al referirse a toda una serie de mecanismos de poder imbricados en estructuras e instituciones que condicionan “la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas” están constituidas, va mucho más allá de la constitución de los gobiernos coloniales y del fin de estos con las independencias. La colonialidad, sostienen las pensadoras decoloniales, penetra en las formas de explotación y dominación, pero también el saber y por tanto la producción de conocimiento, así como el ámbito del ser y de la experiencia individual y colectiva.<sup>6</sup>

La principal crítica al giro decolonial que desarrollaré en las siguientes páginas tiene que ver con la paradoja por la cual su crítica al universalismo de la modernidad colonial europea reposiciona a esa Europa en el centro y la refuerza; y, sobre todo, con el uso de un macro-modelo universalista en que reinan las abstracciones en vez de la perspectiva, las experiencias y las acciones de las actrices históricas, especialmente las subalternizadas. El concepto de colonialidad del giro decolonial descansa sobre la base de las teorías del sistema-mundo como las de Immanuel Wallerstein que, aunque se basan en la crítica al eurocentrismo y pretendido universalismo de dicha colonialidad, acaban reforzando dichos sesgos y ofreciendo como alternativa otro modelo universalista y abstracto, sin anclaje espacial ni histórico en el que reposar dicho marco. Sí, el colonialismo decimonónico sentó las bases del neoimperialismo actual<sup>7</sup> y debemos seguir revisando y desactivando los paradigmas y las actitudes coloniales que siguen vigentes en muchos casos. Precisamente, mi propuesta es que para ‘provincializar Europa’<sup>8</sup> debemos historizarla, es decir, usar la historia como herramienta principal para explicar y conceptualizar lo colonial; no como la confirmación teleológica del mundo post-colonial, sino como la ventana para entender cómo funcionaron los procesos de negociación, dinámicos y heterogéneos.

El primer aspecto problemático que quiero resaltar tiene que ver con la genealogía de dicha colonialidad, cuyo punto inicial las autoras del giro decolonial sitúan en 1492, fecha del inicio de la conquista de las Américas. “Perdí mi humanidad en 1492 y luego

---

<sup>5</sup> Sirin ADLBI SIBAI: *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*, México, D.F., Akal, 2017, p. 24. La formulación de Adlbi Sibai se basa en Nelson MALDONADO-TORRES: *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSGOUEL (coords.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2017 y María LUGONES: “Colonialidad y género,” *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre 2008), pp. 73-101.

<sup>6</sup> Aníbal QUIJANO, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina,” en E. Lander, *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000), pp. 201-46. Walter MIGNOLO: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003).

<sup>7</sup> Anne McCLINTOCK, “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term ‘Post-Colonialism,’” *Social Text*, no. 31/32 (1992): 84–98.

<sup>8</sup> Dipesh CHAKRABARTY: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000.

en 1830, y me paso toda la vida reconquistándola,” clama Houria Bouteldja.<sup>9</sup> La paradoja reside en que el criterio que rige el establecimiento del punto inicial de la genealogía de la colonialidad es la principal crítica entorno a la cual se constituye el giro decolonial: 1492, dicen, inaugura una modernidad colonial que es pretendidamente universal y, al mismo tiempo, lo conciben como el punto inicial de la “historia mundial.” Según Enrique Dussel, 1492 es el inicio del “despliegue del ‘sistema-mundo;’” anteriormente “los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí (...) y con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘una sola’ Historia Mundial.”<sup>10</sup> La colonialidad, afirma Sirin Adlbi Sibai, es “un hecho constitutivo del sistema-mundo moderno.”<sup>11</sup> Y es esa modernidad eurocéntrica – y, por tanto, provinciana, aunque pretendidamente universal – lo que las autoras decoloniales critican y deconstruyen. Sin embargo, mientras se denuncia que “Occidente” se erigiera “en el centro del mundo” a partir de la conquista española de las Américas a finales del siglo XV y, por otro, se sigue reforzando su centralidad a la hora de imponer el “monólogo racista, militar, sexista, patriarcal, genocida y epistemicida” del que se le acusa.<sup>12</sup> Veamos cómo se explica la mundialización. Según Ramón Grosfoguel:

“un hombre europeo capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a las Américas y estableció simultáneamente en el tiempo y en el espacio varias jerarquías globales interrelacionadas (...) una particular formación de clase global (...) una jerarquía racial/étnica global (...) una jerarquía de género global”<sup>13</sup>

Tal y como lo explica el autor puertorriqueño, parece que los conquistadores españoles del siglo XV llegaron a las Américas con una lista de objetivos, y que para cumplirlos tenían estrategias bien pensadas y trazadas; algo que obstaculiza entender los complejos mecanismos por los cuales opera el poder, en general, y la colonialidad que nos proponen deconstruir, en particular. Además, según Grosfoguel, dicho “hombre,” al que le añade una retahíla de adjetivos anacrónicos, “llega” a las Américas, donde impone sus valores; lo cual las convierte (¿inmediatamente?) en “globales.”<sup>14</sup>

Mi crítica a esta perspectiva que constituye las bases arquitectónicas del giro decolonial es doble: por un lado, creo que como el lenguaje es performativo hacer hincapié en la supuesta centralidad y universalidad de la colonialidad refuerza en vez de “provincializar Europa.”<sup>15</sup> De hecho, son muchos los trabajos históricos que han criticado

<sup>9</sup> Houria BOUTELDJA: *Los blancos, los judíos y nosotros: hacia una política del amor revolucionario*, Ciudad de México, Akal, 2017, p. 32. La traductora al castellano añade en una nota que 1492 es el año del inicio de la conquista y 1830 el de la colonización francesa de Argelia.

<sup>10</sup> Enrique DUSSEL, “Europa, modernidad y eurocentrismo,” en E. Lander, *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000), pp. 24-33: 27.

<sup>11</sup> Sirin ADLBI SIBAI: *La cárcel del feminismo...* p. 24.

<sup>12</sup> Ibid, p. 85.

<sup>13</sup> Ramón GROSFOGUEL: “The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”, *Cultural Studies* 21, n° 2-3 (2007), p. 216.

<sup>14</sup> En Ibid, 217 afirma que “[e]l siglo XVI da inicio a una matriz de poder colonial global que para finales del siglo XIX ya cubría todo el planeta.”

<sup>15</sup> Dipesh CHAKRABARTY: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2000.

esta narrativa wallersteiniana según la cual 1492 es el inicio de la “historia mundial.” El mundo constituía un sistema mundial policéntrico ya desde el siglo XIII, según Janet Abu Lughod; desde hace cinco mil (no quinientos) años, según Andre Gunder Frank y Barry K Gills, o desde el siglo XV pero con Asia como principal centro, según Kirti Chaudhuri.<sup>16</sup> Estas y otras autoras han denunciado el eurocentrismo según el cual la hegemonía europea es considerada punto iniciático de la globalización, y han mostrado que existían lazos y relaciones de múltiples naturalezas a nivel mundial previas al siglo XV. Inciden en que los vínculos entre regiones de lo que denominamos ‘sur global’ no tienen por qué pasar a través del norte global; que éstos han existido antes y después del siglo XV y siguen existiendo en la actualidad, a pesar de que vivamos en un mundo neocolonial. Estas historias, por lo tanto, sustituyen una narrativa universalista y abstracta (eurocéntrica) por otra igualmente universalista y abstracta (aunque no eurocéntrica). Sin embargo, desde mi punto de vista el problema con estas grandes narrativas es que son más prescriptivas que analíticas o explicativas, y que homogenizan toda una serie de procesos históricos bajo supuestos denominadores comunes abstractos. Creo, por el contrario, que para decolonizar debemos historizar – como reza el título del artículo –y, por tanto, definir los conceptos y los marcos en base a lo que las *sujetas* históricas consideraran en su momento, no en base a definiciones abstractas que se ‘imponen’ a contextos, discursos y experiencias múltiples y multiformes. La historia no es solo el contexto en el que se suceden una serie de eventos, la historia *hace* los eventos, da contenido y forma a lo conceptual, a las experiencias individuales y colectivas, y constituye las conciencias.

Según Bouteldja, el feminismo “forma parte de los fenómenos europeos *exportados*” y, como tal, es “un debate *impuesto* por otras,” así que cuando “las feministas musulmanas” intentan “inscribir el feminismo en la génesis de la historia islámica,” realizan “anacronismos históricos.”<sup>17</sup> Bouteldja sitúa “las condiciones históricas que han *permitido* el feminismo” en “la expansión capitalista y colonial, hecha posible por el ‘descubrimiento de América,’ y en otro momento fundacional, el de la Revolución francesa como condición para el surgimiento del Estado de derecho y del individuo ciudadano.”<sup>18</sup> Volvemos a la paradoja: la genealogía eurocéntrica de la colonialidad perpetúa una definición eurocéntrica de fenómenos como el feminismo, dejando fuera de este movimiento a las no europeas y, lo que es más perverso todavía, despojando a más de dos tercios del mundo – ese mundo que se dice conectado pero la interrelación de cuyas conexiones no se problematiza – de la historia que también ellas han erigido. ¿Qué es de Sanité Belair, Queen Nanny, Mulâtresse Solitude, de “las mujeres autóctonas durante la colonización, las esclavizadas, las negras, las involucradas en las luchas de liberación nacional y las del internacionalismo subalterno feminista de los años 1950-70, las mujeres racializadas que siguen luchando a diario hoy en día?”<sup>19</sup> Negar el papel de construir las luchas a las *sujetas* que las han llevado a cabo en base a un marco teórico y una genealogía que consolida la crítica de la que parte se me antoja antitético a lo que yo

---

<sup>16</sup> Janet L ABU-LUGHOD: *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford, Oxford University Press, 2013; Kirti N CHAUDHURI: *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000; Andre Gunder FRANK: *Re-orientar: la economía global en la era del poder asiático*, Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia, 2008; Andre Gunder FRANK y Barry K GILLS, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, Hoboken, Routledge, 2014.

<sup>17</sup> Houria BOUTELDJA: *Los blancos, los judíos y nosotros...* p. 81, 78. La cursiva es mía.

<sup>18</sup> Ibid, p. 79, 21.

<sup>19</sup> Françoise VERGÈS: *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique, 2019, p. 97-98.

entiendo por decolonizar; empezando por que los marcos teóricos críticos postcoloniales, feministas, etc. de los que el giro decolonial y los estudios críticos, en general, beben han sido contruidos primordialmente por *sujetas* colonizadas. Clama una de ellas:

“Mi identidad Chicana tiene como anclaje la historia de resistencia de la mujer India (...) me siento completamente libre de rebelarme y maldecir mi cultura. No me asusta ser traidora (...) lo mexicano está en mi sistema. Soy una tortuga, allá donde voy llevo mi ‘casa’ en mi espalda. No fui yo quien vendió a mi cultura, sino que ellas a mí (...) Aunque defenderé mi raza y cultura cuando sean atacadas por no-mejicanas, conozco el malestar de mi cultura (...) Aborrezco cómo mi cultura hace de sus hombres caricaturas machistas. (...) Puedo entender por qué (...) mis hermanas glorifican los valores de su cultura de color: para compensar la extrema devaluación que de ella hace la cultura blanca. Es una reacción legítima. Pero yo no voy a glorificar esos aspectos de mi cultura que me han herido y que lo han hecho en nombre de protegerme.”<sup>20</sup>

Gloria Anzaldúa reclama una genealogía que no es solo de opresión colonial sino también de una resistencia amplia que denomina de “la mujer India.” Es una resistencia que engloba una rebeldía con respecto a las normas por las cuales se debe lealtad a la cultura propia por el hecho de que ésta es devaluada por la cultura blanca, que ostenta una posición hegemónica dentro del marco (neo)colonial. Anzaldúa particulariza, por tanto, su lucha: cuando su “raza y cultura” sean objeto de ataques por parte de no mejicanas, entonces las defenderá; pero no glorificará, en su totalidad, una cultura que también ejerce violencia contra *sujetas* como ella.

En cambio, como Bouteldja, Adlbi Sibai considera el feminismo islámico un “formato discursivo, terminológico y conceptual que emplean, consciente o inconscientemente, las mujeres musulmanas que buscan en el contexto del monólogo epistemicida [de la colonialidad] un lugar desde el que ejercer la enunciación, un lugar desde el cual intentar ser escuchadas.”<sup>21</sup> ¿Por qué reducir las luchas de las mujeres musulmanas a la voluntad de “ser escuchadas” por el “Occidente” epistemicida? Desde Hind Nawfal (1860-1920), fundadora de la primera revista árabe por, para y sobre mujeres, titulada *al-Fatāt* (*La mujercita*); los escritos y actividades de Maryam al Nahās (1856-1888) y Zaynab al-Fawwāz (1860-1914) y ‘A’isha al-Taymūrīyya (1840-1902), pasando por la Unión Feminista Egipcia (EFU, por sus siglas en inglés) fundada por Hudā Sha‘rāwī en 1923 y las diferentes asociaciones afines que se constituyeron por influencia de la EFU en Palestina, Irak, Transjordania y Túnez no pueden reducirse a “un debate impuesto por otras.”<sup>22</sup> No se trata de una guerra de genealogías, sino de que ellas *hicieron* el feminismo, lo constituyeron, lo *llevaron a cabo* y *dieron forma* al feminismo

---

<sup>20</sup> Gloria ANZALDÚA: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012, p. 43-44.

<sup>21</sup> Sirin ADLBI SIBAI: *La cárcel del feminismo...* p. 265.

<sup>22</sup> Como ya se indicó arriba, es Bouteldja la que define el feminismo como un “debate impuesto por otras.” Para los feminismos árabes de principios del siglo XX, ver: Leila AHMED, «Feminism and Feminist Movements in the Middle East: A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People’s Democratic Republic of Yemen», *Arabian and Islamic Studies.*, 1983, 155-71; Margot BADRAN y Miriam COOKE, *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing* (London: Virago Press, 1990); Huda SHAARAWI y Margot BADRAN (ed.), *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*. (New York: The Feminist Press at CUNY, 2015).

anticolonialista a través de su crítica a la doble opresión a la que las sometía el patriarcado colonial, por un lado, y el local, por otro. La delegación egipcia que acudió al congreso de la Alianza internacional por el sufragio femenino en Roma en 1923 se enfrentó a la falta de denuncia de las europeas de la violencia colonial y los estragos que la ocupación sionista de Palestina estaba causando en ese momento, y abandonó el congreso. La denuncia de la hipocresía filocolonialista de las sufragistas europeas marcó a la EFU y la historia de esa primera ola de feminismo árabe moderno; también lo hicieron las afrentas que llevaron a cabo contra los hombres nacionalistas del Wafd que, tras la lucha conjunta, les denegaron el voto en la constitución de 1923. Sus luchas tenían que ver con varios fenómenos, a nivel local, regional e internacional; con acontecimientos que no pueden simplemente resumirse bajo el abstracto paraguas de la colonialidad, porque no eran iguales a lo que sucedía en otras partes del mundo. Tampoco sus luchas eran homogéneas. Tras años de lucha en común, en 1936 Zaynab al-Ghazzālī (1917-2005) abandonaría la EFU, que tildó de ‘occidentalista,’ para fundar la Asociación de las Damas Musulmanas. Al-Ghazzālī no comulgaba con la orientación semi-laicista de la EFU y del régimen egipcio, y consideraba que el islam ofrecía un marco de derechos y de igualdad a las mujeres; pero también se negó a que la asociación que lideraba se convirtiera en una especie de sección femenina de los Hermanos Musulmanes, un gesto idéntico al de Sha‘rāwī unos pocos años antes. Ambas lideresas tenían formas diferentes de comprender el mundo en el que vivían, pero también coincidían en diagnosticar el carácter patriarcal y androcéntrico de las agrupaciones mayoritariamente masculinas, fueran nacionalistas, liberales o islamistas.

La historia del mundo colonizado no está ni única ni predominantemente marcada por “Occidente,” por muy “epistemicida” que éste sea, ni por la colonialidad, por muy opresor que el ancestral colonialismo. Como afirma Frederick Cooper, “del hecho de convertir la secular colonización europea allende los mares en una crítica a la Ilustración, la democracia o la modernidad” se desprende una “doble oclusión (...) En primer lugar se oculta la historia europea, ya que la otra cara de reducir la historia no-occidental a la falta de lo que Occidente sí tenía es que se asume que, efectivamente, Occidente lo tenía [la democracia, la modernidad, etc.] (...) En segundo lugar, se oculta la historia de las personas que vivían en las colonias.”<sup>23</sup> En suma, reducir la complejidad de la historia europea y fundirla en esencias totalizadoras imposibilita ver el carácter de negociación que muchos procesos y conceptos, incluida la colonización, tuvieron en distintas épocas, lugares y comunidades. La Europa ahistórica emerge con una fuerza y coherencia mayor de la que nunca tuvo y refuerza una forma de eurocentrismo, porque a esa ‘todopoderosa’ Europa se le atribuye la capacidad de intervenir, moldear y ‘contaminarlo’ todo, o casi todo. Al contraponer esa Europa ‘todopoderosa’ a las colonias, éstas emergen como meras víctimas. En el espejo de una Europa ahistórica, los espacios, las personas, las epistemes y las prácticas colonizadas se conciben también como esencias y como exentas de toda agencia y desposeídas de historia. No obstante, “entre las poblaciones metropolitanas, las colonizadas a veces suscitaban compasión o pena, a veces miedo – y sentimientos mucho más complejos, que surgieron en encuentros y en luchas políticas que tuvieron lugar en las propias colonias.”<sup>24</sup> Reconocer esto es reconocer la capacidad de decidir y actuar de las colonizadas, pero no sólo en cuanto a su resistencia a Occidente, como si este último fuera el sujeto activo y las colonizadas solo pudieran articular respuestas y re-acciones,

---

<sup>23</sup> Frederick COOPER: *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005, pp. 15-16.

<sup>24</sup> Ibid., p. 24.

sino como acción e influencia que se ejerció desde un primer momento en las formas que adoptó la propia colonización, las dinámicas dialécticas, los discursos y la práctica política.

Bouteldja asegura que la continuidad de la “colonialidad del poder” en el periodo post-independencias es visible en que

“las jóvenes naciones liberadas han seguido el paso de sus viejos maestros, han *copiado* sus sistemas políticos sin distancia crítica, han *adoptado* las formas de los Estados-nación europeos (...) las formas de jurisdicción, de democracia, de relación con la ciudadanía, la libertad, la emancipación.”<sup>25</sup>

Quiero incidir de manera especial en la crítica a la manera unidireccional (desde lo metropolitano a las colonias) en que las autoras del giro decolonial inscriben todo contacto intercultural. Hace tiempo que desde los estudios postcoloniales se hace hincapié en que las innovaciones en formas políticas, reformas sociales y formas de vida moderna *no* eran “exportaciones e invenciones europeas sino que, a menudo, viajaban en sentido contrario.”<sup>26</sup> El colonialismo no es un evento fuera de la historia, y las sociedades, la política y las culturas colonizadas estaban dentro de una estructura imperial que dio lugar a nuevas ideas, *sujetas*, conciencias, epistemologías y relaciones de poder.<sup>27</sup> En este marco, las colonizadas no eran meras receptoras de la influencia y opresión colonial. ¿Y si le damos la vuelta, como hace Françoise Vergès?

“Al hilo de Frantz Fanon, que escribió que ‘Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo,’ puesto que se ha construido sobre la base del pillaje de las riquezas del mundo y por tanto ‘la riqueza de los países imperialistas es también nuestra riqueza,’ puedo afirmar que Francia es literalmente una creación de su imperio colonial y el Norte una creación del Sur.”<sup>28</sup>

No se trata de establecer otro marco prescriptivo, de generalizar y universalizar lo contrario; se trata de ver cuáles fueron las experiencias históricas, los procesos a través de los cuales se formaron ciertos significados y marcos, de visibilizar las múltiples y variadas trayectorias de la historia de lo que denominamos el sur global y que es mucho más que víctima de la colonialidad moderna que asola la “historia mundial” desde hace seis siglos.

En el Congo de mediados del siglo XX, las africanas que adoptaban valores europeos, especialmente en lo que a la vestimenta se refiere, eran identificadas con el término colonial de *evolués*; es decir, que la población congoleña, cuanto más europea pareciese, más desarrollada se consideraba. Sin embargo, antes de la colonización la vestimenta ya era un importante instrumento de autodefinición en el Congo, por lo que

---

<sup>25</sup> Houria BOUTELDJA: *Los blancos, los judíos y nosotros...* p. 82-3. La cursiva es mía.

<sup>26</sup> Ann STOLER: “Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post)Colonial Studies”, *The Journal of American History* 88, n° 3 (2001), p. 848.

<sup>27</sup> Mrinalini Sinha, “Mapping the Imperial Social Formation: A Modest Proposal for Feminist History,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25, no. 4 (2000): 1077–78.

<sup>28</sup> Françoise VERGÈS: *Un féminisme décolonial*, p. 18. Vergès cita la edición francesa de *Los condenados de la tierra*, editada por La Découverte, 2002, p. 99. Para ver la influencia que los discursos y las prácticas de las colonias tuvieron en lo metropolitano, se puede ver: Catherine HALL: *At Home with the Empire: Metropolitan Culture and the Imperial World*, New York, Cambridge Univ. Press, 2009.



esta práctica es una de “complementariedad en la que un régimen colonial calca una praxis jerárquica ya existente.”<sup>29</sup> En la Túnez de finales del siglo XIX, el marco y el lenguaje paternalista en el seno del cual la administración otomana establecía lazos con sus súbditos fue mantenido en gran medida por el régimen francés a partir del establecimiento del protectorado en 1881.<sup>30</sup> Durante el protectorado español en Marruecos (1912-56), los mecanismos de acceso al poder de los jefes locales estaban basados en lógicas locales precoloniales: si antes del establecimiento del protectorado el sistema político local se basaba en la búsqueda de alianzas con una fuerza externa de mayor poder, como por ejemplo una facción intertribal o el Majzén (el gobierno central marroquí), durante el protectorado las Intervenciones españolas pasaron a ser una más de esas fuerzas. Otro ejemplo, quizás más sorprendente desde el punto de vista según el cual los calcos y la influencia viaja solo desde lo metropolitano a las colonias: la administración colonial española mantuvo algunas reformas introducidas por Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Khaṭṭābī (más conocido como Abdelkrim) en el estado de la República del Rif (1921-6) una vez derrotada la lucha rifeña; especialmente la reorganización del gobierno tribal, que Abdelkrim, a su vez, había moldeado siguiendo el modelo del Majzén.<sup>31</sup>

Lo que estos ejemplos muestran es que ni tan siquiera la colonización – que, según el marco del giro decolonial, es un momento clave en la constitución de las bases de la colonialidad que lo trasciende – fue ni sólo ni predominantemente una *exportación* de la metrópolis a la colonia, puesto que lo local dio forma a lo colonial, y lo hizo a diferentes niveles. Durante la Guerra española sobre Tetuán (1859-60) y la ocupación de la ciudad que le siguió (1860-62), por ejemplo, los españoles basaron ciertos discursos y prácticas coloniales sobre praxis y epistemologías existentes en el Marruecos precolonial.<sup>32</sup> Los españoles usaron los conflictos existentes entre lo urbano y lo rural, por un lado, y entre la población judía y musulmana, por otro. Así, se hicieron pasar por defensores de las ‘civilizadas’ gentes urbanas de Tetuán, algunas de las cuales se mostraron atemorizadas por las amenazas de los ‘salvajes’ montañeses; también decían ser garantes de la seguridad de la población judía minorizada por la ‘tiranía’ y ‘barbarie’ musulmana. Lo que esto muestra no es lo ‘todopoderosa’ que era España, sino la necesidad que tenía de hacer uso de las categorías socio-políticas locales para poder gobernar. Pero más allá de lo estratégico, estas categorías y las implicaciones políticas de las mismas también dieron forma a los discursos y las epistemes coloniales que prevalecieron en el siguiente siglo. Si atendemos a la importancia que lo andalusí tenía como categoría y marca social en el Marruecos (y otras partes del Magreb) precolonial, el tropo colonial de la ‘hermandad hispano-marroquí’ no puede concebirse como una invención total y únicamente española; mucho menos una creación metropolitana exportada a la colonia. Por lo tanto, aunque el grado y la manera en la que lo local moldeó o determinó los discursos y las prácticas

<sup>29</sup> Jonathan FRIEDMAN: “La Economía Política de la Elegancia”, en *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 227-249: p. 241.

<sup>30</sup> Amy A. KALLANDER: *Women, Gender, and the Palace Households in Ottoman Tunisia*, Austin, University of Texas Press, 2013, pp. 150-171.

<sup>31</sup> María Rosa DE MADARIAGA: *Abd el-Krim Jatabi: La lucha por la independencia*, Madrid, Alianza, 2009, p. 423.

<sup>32</sup> Aunque el conflicto se denominó *Guerra de África* en España y *Guerra de Tetuán* en Marruecos, la denominación que yo adopto responde al carácter de agresión militar unilateral que la guerra tuvo. Para la ‘mimesis’ o el calco que menciono aquí, ver Itzea GOIKOLEA-AMIANO: “Hispano-Moroccan mimesis in the Spanish war on Tetouan and its occupation (1859–62)”, *The Journal of North African Studies* 24, nº 1, 2018, pp. 44-61.

coloniales no fue homogénea (como tampoco lo fueron los propios ‘modelos’ y experiencias de colonización), y aunque las clases colonizadoras tendían a atribuirse todo el mérito de lo que se establecía, lo cierto es que las prácticas, el saber y también las relaciones de poder locales con-formaron los regímenes coloniales.

Las transformaciones históricas, como reza el secular mantra de las historiadoras, se dan (casi) siempre de mano de continuidades históricas; con lo cual si bien el periodo colonial empieza y acaba formalmente en unas fechas, las lógicas, las epistemes, las actitudes corporales imbricadas en éstas no obedecen ni pueden reducirse a dichas restricciones temporales. Por lo tanto, como he argüido en las páginas anteriores, concuerdo con la premisa de las autoras del giro decolonial según la cual la colonialidad trasciende el colonialismo históricamente situado. Sin embargo, no creo que la colonialidad permee ni moldee todo, ni que debamos buscar universalismos alternativos al occidental para enfrentarnos a la opresión neocolonial y a la ancestral historia en que se sitúa. Así, lo que he defendido es anclar la crítica en condiciones, discursos, prácticas y epistemes situadas temporal y espacialmente, entendiendo que son fruto de una interrelación entre lo local y lo global y que por lo tanto las dinámicas están “*condicionadas pero no predeterminadas*,” como afirma Mrinalini Sinha;<sup>33</sup> es lo que llevan haciendo no ya las escritoras mencionadas anteriormente, sino todas las anónimas que nos preceden...

“las mujeres en San Cristóbal de las Casas [Chiapas] les dan a sus diosas nombres de santas católicas, para que ellas y sus hijas puedan rezar en paz y hacerles ofrendas en los santuarios del bosque y sin ofender a la iglesia católica.”<sup>34</sup>

\* Quiero agradecer a Meritxell Joan Rodríguez, autora de una entrevista interesantísima a Houria Bouteldja, sus comentarios al primer esbozo de este artículo y las conversaciones que en torno a esta temática hemos compartido a lo largo de los últimos meses.

---

<sup>33</sup> Mrinalini SINHA: “Mapping the Imperial Social Formation: A Modest Proposal for Feminist History”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25, nº 4 (2000), pp. 1077-82. La cursiva es mía.

<sup>34</sup> Audre LORDE: *Zami: A New Spelling of My Name. A Biomythography*, Jouve (UK), Penguin, 2018, p. 199.